

в 1953–1964 гг.: Историогр. обзор. Екатеринбург, 1996; *Он же*. Экономическое развитие советской страны в 1953–1964 гг. (проблемы историографии). Екатеринбург, 1997; *Он же*. Власть и историческая наука: проблемы отечественной историографии послесталинского десятилетия. Екатеринбург, 2000; *Иванов А. В., Тертышный А. Т.* Уральское крестьянство и власть в период гражданской войны (1917–1921 гг.): Опыт осмысления проблемы в отечественной историографии. Екатеринбург, 2002.

¹³ См.: Историческая наука на пороге третьего тысячелетия: Тез. докл. Всерос. науч. конф., 27–28 апр. 2000 г. Тюмень, 2000.

¹⁴ См.: Рубеж веков: проблемы методологии и историографии исторических исследований. Тюмень, 1999.

¹⁵ См.: *Заболотный Е. Б.* Революция 1917 г. на Урале (историография). Тюмень, 1995; *Он же*. Российская историография революции 1917 г. на Урале. Екатеринбург, 1995; *Заболотный Е. Б., Камынин В. Д., Тертышный А. Т.* Урал накануне великих потрясений 1917 года: (Историогр. очерк). Тюмень, 1997; *Заболотный Е. Б., Камынин В. Д.* Историческая наука России в преддверии третьего тысячелетия. Тюмень, 1999; *Скипина И. В.* Человек в условиях Гражданской войны на Урале: историография проблемы. Тюмень, 2003; *Заболотный Е. Б., Камынин В. Д., Шишкин И. Г.* Очерки современной историографии истории России с древнейших времен до начала XX века. Тюмень, 2003.

¹⁶ См.: *Усанов В. И.* История горнозаводской промышленности и рабочего класса Урала второй половины XIX в. в советской историографии. Челябинск, 1989; *Усанов В. И., Свечников П. Г.* Летописцы старого Урала. Челябинск, 1995; *Дудырев Ф. Ф. Н. К. Чупин:* Фактология и фактологическая работа в историческом исследовании. Челябинск, 1998; *Усанов В. И., Лабузов В. А.* Историография отечественной истории: с древнейших времен до 1917 г.: Курс лекций: В 2 ч. Оренбург, 2000.

¹⁷ См.: Выдающиеся представители общественно-политической и духовной жизни Урала: Тез. докл. регион. науч. конф. Челябинск, 1997.

¹⁸ См.: *Булдаков В. П.* Историографические метаморфозы «красного Октября» // Исторические исследования в России: тенденции последних лет. М., 1996. С. 180; *Он же*. Красная смута: Природа и последствия революционного насилия. М., 1997. С. 322; *Вопр. истории.* 1999. № 8. С. 154–155.

¹⁹ См.: Уральская историческая энциклопедия. Екатеринбург, 1998. С. 238; 2-е изд. 2000. С. 244.

²⁰ См.: Историки Урала XVIII – XX вв. Екатеринбург, 2003. С. 64.

²¹ См.: *Алексеев В. В.* Предисловие // *Заболотный Е. Б., Камынин В. Д., Шишкин И. Г.* Очерки современной историографии истории России с древнейших времен до начала XX в. С. 3–6.

Т. А. Круглова

КУЛЬТУРНО- АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД К АНАЛИЗУ СОВЕТСКОГО ИСКУССТВА



Как соотносятся такие конструкты, как «простой советский человек» и «социалистический реализм»? Или, иначе говоря, является ли искусство соцреализма тем типом искусства, который и был востребован «простым советским человеком»? Видел ли он в персонажах художественных произведений отражение своей жизни или отношения между ними строились через подражание образцу-имиджу, как в продуктах массовой культуры? В чем художественная правда текстов советского искусства? Мы предполагаем, что социалистический реализм – тоже «реализм» в том смысле, что он репрезентирует жизнен-

ный мир того антропологического типа, который был рожден тяжелым и уникальным опытом российской модернизации XX века.

Ответы на эти вопросы будут зависеть от выбора системы теоретических координат, в которые мы поместим советское искусство в его отношениях с адресатом. Есть известная позиция, которая исходит из идеологической доминанты в советской культуре. Следуя этой позиции, анализ художественных текстов советской эпохи необходимо соотносить с социалистической идеологией. Такой подход помогает обнаружить некий принципиальный разрыв между тем, что «было на самом деле», и тем, что утверждалось в художественных произведениях. Это становится возможным потому, что идеология обычно понимается как ложное сознание, противоположное научному и реалистическому. Если «реализм» ориентирован на наличное бытие в его причинно-следственных связях, на то, что уже сложилось и продолжает складываться по известной логике, то идеология конструирует социальное воображаемое, производит иллюзии, которые позволяют человеку строить свою жизнь, получая запланированный результат, оправдывающий ожидания. Идеология телеологична, она ориентирует на цели, т. е. так или иначе на будущее, которое обеспечивается не следованием заведенному когда-то порядку (причинно-следственная связь), а доверием к меняющимся установкам. Таким образом, если мы будем исходить из трактовки соцреализма как искусства по преимуществу идеологического, тогда оно должно пониматься только как свидетельство об идеологическом состоянии советского общества. Исследователи, занимающие такую позицию, трактуют соцреалистическое искусство как отчужденное от исторической реальности 30–50-х годов XX века. Иначе говоря, ничего «реалистического» в соцреализме нет и не может быть.

При всей справедливости и убедительности такого подхода он, на наш взгляд, представляется сегодня недостаточным. Необходимо обнаружить точки соприкосновения между советской повседневностью и идеологическими проектами власти и интеллектуальных элит, т. е. исследовать правила советской жизни, следование которым обеспечивает не только выживание, но и различные формы социальной успешности и сопутствующие им переживания радости, удовлетворения, уверенности, правоты. Введение параметра повседневности в социальный анализ подрывает превратившееся в догму представление, согласно которому до поры до времени советские люди разделяли коммунистическую идеологию, и демонстрирует, сколь мало было влияние именно доктрины. «Рушится представление, согласно которому любая официальная доктрина несет в себе некое прямое значение, объясняющее поведение ее приверженцев. Сфера повседневности... относительно автономна – здесь действуют логики практики, логики коммуникационной, а не целерациональности, логики аффективной и символической интеграции. Эти логики всегда перерабатывают решения власти. Власть, будучи всепроникающей, проявляется здесь в иных, горизонтальных формах, в виде микрофизики власти»¹. Повседневные практики – это место, где субъективные надежды и объективные возможности коррелируются.

Культурная и социальная антропология предметом своего интереса как раз и делает повседневные, рутинные, ритуализированные типы поведения. Важнейшими категориями социальной антропологии являются «практики» и «практический смысл» (П. Бурдьё). Именно практики являются

основой социального порядка и стабильности, представляя собой специфическую социальную онтологию². Правила, лежащие в основании практик повседневности, социальная антропология понимает не как явно сформулированные принципы и убеждения, но как нерелефлируемую привычку действовать тем или иным способом. Привычка эта держится на вере в то, что ритуалы и другие символические культурные действия совершенно необходимы для поддержания жизненного цикла, нужда в них очевидна и не требует доказательств, а происхождение их кажется естественным.

Культурная и социальная антропология исходят из постулата, что человек может жить только в упорядоченном мире, т. е. в ситуации наложения культурного порядка на порядок природный. Этот порядок должен восприниматься как достаточно надежный. В советском обществе на роль такого универсального регулятора порядка претендовала идеология. Но для того, чтобы эту претензию реализовать даже в условиях тоталитарного репрессивного аппарата, она должна была обрести модальность культурной практики. «Якобы неизменный, в своем роде надвременной характер марксистской идеологии на протяжении жизни нескольких поколений и ее универсальность в качестве интерпретационной и нормативной схемы придали советскому марксизму характер культуры. Он существовал не только и не столько как политическая идеология, сколько как нормальный повседневный образ мира, на который ориентируется практическая человеческая деятельность. Если воспользоваться терминологией Тенбрука, можно сказать, что советский марксизм представлял собой “репрезентативную культуру”»³. Поэтому применение культурно-антропологического подхода для исследования любых феноменов советского общества представляется сегодня уместным и эвристичным.

Необходимость применения антропологического подхода к советской культуре и искусству оправдана еще одним важным обстоятельством. Значение Октябрьской революции для мировой культуры определялось в 20–30-е годы тем, что она была интерпретирована именно как антропологическая революция, «выявившая принципиально новый антропологический тип, созревший в недрах русской культуры, совершивший антропологический переворот и создавший инновационный культурный проект по имени “соцреализм”»⁴. Планы модернизации человека требуют радикального утверждения его исторической изменчивости и культурной относительности. Отрицание природы человека и вера в пластичность всех форм его деятельности – обязательный спутник радикальной политики, ее мировоззренческое обоснование и идеологическое оправдание. Таким образом, можно согласиться с И. Смирновым, который называет нацистскую антропологию (А. Гелен) негативной на том основании, что человек исчерпывается в ней способностью к самоотрицанию, чтобы сделать будущее открытым. На наш взгляд, философская антропология А. Гелена (1940), современника становления тоталитарных режимов, наиболее близко выражает основные интенции того антропологического вида, который формировался в это время. Собственно, любая философская антропология помимо, несомненно, универсального содержания всегда является апологией или критикой, т. е. репрезентацией, конкретного исторического антропологического типа. А. Гелен опирается, как и большинство мыслителей XX века, на Ницше, назвавшего человека «неустановленным животным», ибо он всегда «не готов», не остановлен в своем движении, еще является

для себя самого предназначением и целью обработки, никогда окончательно не знает, что, собственно, есть человек⁵.

По мнению И. Смирнова, негативной антропологии А. Гелена соответствует в соцреалистическом дискурсе негация самой антропологии как научной и философской дисциплины⁶. Как известно, в советском марксизме пресекаются разговоры о «родовой человеческой сущности», «человеке вообще». Таким образом, перед исследователем встает задача объяснить, как в обществе, которое поставило во главу угла цель создания нового человека, т. е. в прямом смысле слова цель антропологическую, а не просто социальную, происходит отказ от рефлексии над этой целью. Предварительно можно предположить, что, вероятно, иным способом такая цель и не могла быть достигнута. Отсутствие рефлексии как отсутствие научной антропологии и было условием «антропологического произвола» власти. Кроме того, антропология как наука о сходствах и различиях между людьми исходит из принципа многообразия человеческих общностей и настаивает на «терпимости к различным образам жизни»⁷. Тоталитаризм же знать не хочет никакие другие формы «человеческого», кроме советского человека, постоянно противопоставляя «советского человека», как воплощение подлинной человечности, западному индивиду.

Противоречие, с которым неизбежно столкнется социальный и культурный антрополог при исследовании человека тоталитарного общества, заключается в следующем. С одной стороны, проект создания нового человека осуществляется властью, т. е. «сверху», ускоренным способом, для чего необходима и разветвленная система идеологических институтов, и машина пропаганды, и репрессивный аппарат. С другой стороны, по мере развития различных социокультурных процессов – войн, переселений, урбанизации, индустриализации, коллективизации и т. п. – «снизу» складывается конкретно-историческая общность советских людей, обладающая рядом ярких, очевидных для стороннего наблюдателя признаков. Возникает адаптация, складываются правила и практики, а распространенность и привычность практик есть результат совместного проживания с другими людьми, действующими сходным образом и поэтому понимающими друг друга. Два этих процесса, несомненно, связаны между собой, один не существует без другого. Задача антрополога как раз и заключается в том, чтобы обнаружить эти связи, т. е. понять человека 20–50-х годов именно как советского человека, выйти за пределы обыденного и широко распространенного мнения, что если мы вычтем социалистическую идеологию из текстов советской культуры, то обнаружим там «просто человека». При этом необходимо постоянно иметь в виду, что при тоталитаризме зазор между практиками повседневности и идеологическими требованиями власти постоянно воспроизводится, буквально не давая людям привыкнуть и автоматизировать свое существование, превратить социалистическую жизнь в рутинный процесс. В то же время основная, заветная цель тоталитаризма – как раз снятие разрыва между идеологией и повседневностью, достижение такого способа человеческого существования, когда полная отдача себя советскому государству станет естественной жизненной потребностью.

Эти противоречия приводят, на наш взгляд, к тому обстоятельству, что при самых благих и искренних намерениях к жизни при тоталитаризме невозможно полностью адаптироваться даже самым старательным приверженцам коммунистической доктрины. Это обстоятельство и составляет главную трудность антропологического исследования советской культу-

ры. Ведь антрополог никогда не сможет быть уверен, следуют ли его информанты правилам советской жизни естественным, привычным образом или формально отправляют обряд, ведя с советской властью двойную игру, на самом деле придерживаясь совсем других стандартов поведения.

Эти особенности учтены в работах целого ряда отечественных исследователей, на чьи работы мы и будем опираться. Большой материал для понимания образа нового человека в советском искусстве дают социально-антропологические работы Н. Козловой, И. Сандомирской, К. Богданова, И. Утехина и других авторов, посвященные анализу «человеческих документов» и повседневности советской цивилизации. В этих работах репрезентируется голос рядового участника строительства нового общества, а не голос власти и интеллектуальных элит – авторов идеологических проектов. Проблема советского искусства во многом связана с культурно-антропологическими характеристиками тех, кто читал, слушал, смотрел, а значит, был сотворцом художественных произведений. Н. Н. Козлова в своих работах на материале писем и дневников людей 1920–1930-х годов показывает, что «продуктом взаимодействия языка власти и массы был не только бесконечно пластичный и взаимозаменяемый человек-винтик, но и маленький человек „себе на уме“, преследующий собственные интересы с разной степенью успеха»⁸.

Необходимо проанализировать объективные социально-ритуальные формы советской жизни как основу связи между искусством и действительностью. Прежде всего, это феномен коммунальной общности, порождающий специфические формы взаимодействия, пространственные иерархии, речь, смыслообразование. В Европе и Америке коммунальная речь не попадает в поле зрения теорий, которые фокусируются в основном на языках подавления или сопротивления, а отечественная антропологическая традиция как раз интересуется речью того, что подавлено, сломлено, низведено.

Коммунальное бытие насильственно «демократично». Коммунальность – принудительное соединение людей, друг против друга раздраженных и в то же время сосредоточенных на общем, едином круге интересов и целей. Организующим принципом, определяющим семиотику коммунального образа жизни, выступает принцип справедливости – идея, служащая поддержанию социального порядка и социального контроля в сложившихся жизненных отношениях⁹. Коммунальность – это вполне ощутимое, конкретное присутствие и действие в жизни каждого человека на индивидуальных сил, которые даны не как власть государства и партии, а как власть коллективного тела, осязаемая до натуралистичности. Коммунальность создает повышенную плотность социальности, ее концентрацию, тесноту коммуникативных связей. Коммунальность, являясь наиболее устойчивой формой советской повседневности, может трактоваться как ее социальная традиция.

Проявлением коммунальности можно считать, например, феномен очереди, имеющий универсальную для советского человека ритуальность. Повседневная жизнь советского человека фактически всегда проходила в реальных или виртуальных очередях. «Психологическая реальность таких социальных ожиданий (невидимые очереди) ориентировала советского человека не на настоящее, но – всегда – на будущее»¹⁰.

Таким образом, структуры советской повседневности не столько «пропитаны» идеологией, сколько позволяют доверять ей как соотносимой

с практическим опытом. Картина будущего, при всех оговорках, рисуется предсказуемой, заранее известной: будущее наступает в соответствии с предписанным для него сценарием, все, что нужно для его приближения, – уметь ждать, сила терпения. «М. Эпштейн, помянувший советские очереди остроумным эссе, справедливо характеризует, с этой точки зрения, очередника как человека, адекватно выражающего доминантный характер самой советской идеологии. В самом деле, риторический дискурс советской идеологии перенасыщен метафорами пути, продвижения и очередности. На языке теории общественно-экономических формаций исторический процесс интерпретируется как хронотоп очереди. Идеологический проект советского общества рисует историю как очередь к светлому будущему, и СССР стоит в этой очереди первым»¹¹.

Умение ждать реализовывало себя не только в сфере навязанных советскому человеку извне установок, но также и отчасти в добровольных, искомым им самим психологических установках. «Ожидание вынужденно, но также и выгодно, экзистенциальная неопределенность социального выбора компенсируется социальной определенностью эмоционального доверия к социальной системе: человеку легче верить в определенность оправданной обществом ожиданий, чем полагаться на рациональный опыт и собственные знания в ситуации, где такого доверия нет»¹².

Манифестируемая коммунальным проживанием «природа вещей» – это далеко не всегда рационализуемая, часто иррациональная организация порядка, необходимость и достаточность которого не рефлексировалась и представляется людям, живущим по этим правилам, очевидной. Коммунальный порядок отражает такую установку советской жизни, благодаря которой любые противоречия снимаются однообразием ритуала. «Человек, стоящий в очереди, может не понимать, почему он подчиняется именно данному порядку очередников, но при этом он ему подчиняется. Таковы основы идеологизации ритуала, таковы же – условия тоталитарной идеологии»¹³. Ритуальность образа жизни с необходимостью порождает ритуальность содержания, формы и функционирования социалистического искусства¹⁴.

Коммунальная жизнь – «жизнь со всеми сообща» – стала питательной средой важнейшего постулата соцреалистического искусства – «народности». Искусство становилось «народным» не в принудительном порядке, а потому, что проблема понимания народа из отвлеченно-познавательной превратилась в социально-прагматическую. Интеллигенция, которая раньше была «далека от народа», что можно трактовать в пространственных категориях (она жила с народом на «разных этажах», находилась в разных средах), теперь оказалась с ним так близко, что по месту жительства и образу жизни фактически сама стала неотличимой от народа. Она оказалась с ним в одной «коммуналке» – и в прямом, и в переносном смысле слова. «Я тогда была с моим народом, там, где он, к несчастью, был», – написала А. Ахматова, простаивая сутками в очередях возле тюрьмы.

Интеллигенция все больше утрачивала дистанцию, которая позволяла ей раньше смотреть на народ со стороны, быть рефлексировующим наблюдателем. Ее согнали с этой позиции вихри перемен и заставили стать активным участником, разделить общую судьбу. Позиция дистанцированного отношения становилась просто опасной. Но возможно ли осуществлять процедуры понимания в таком тесном соседстве с предметом этого пони-

мания? Сохраняется ли при таком раскладе диспозиция своего (чужого), которая является онтологической основой смыслообразования? Если ответы на эти вопросы отрицательные, то тогда становится понятным, что тоталитарная культура в своем пределе должна была накапливать элементы неадекватности и эволюционировать к полной невменяемости. Собственно, такой диагноз ей и поставил М. Мамардашвили, когда рассуждал о «смерти сознания» в советском обществе. Состояние всеобщего консенсуса, тотальной солидарности приводит к такому качеству сознания в целом и художественного сознания в частности, когда оно не может быть реалистическим.

Главная функция интеллигенции – рефлексия. Для этого интеллектуалам необходимо занимать позицию «внеаходимости» (термин М. М. Бахтина), т. е. относительной независимости от группового сознания. Но именно эта позиция подвергается сильнейшему давлению и со стороны власти, и со стороны массы, в результате чего происходит буквально спрессовывание в однородную субстанцию. Антропологический вызов этой ситуации оказывается столь сильным, что порождает многочисленные варианты бытового конформизма и эстетической «смерти автора». Насилие внешнее в идеологическом дискурсе советской эпохи постоянно соседствует с насилием, направленным внутрь себя – апологией выдержки, стойкости, героизма, терпения. Хрестоматийность образов Павла Корчагина, Алексея Мересьева и других героев социалистического реализма в этом смысле вполне оправдана. В повседневном быту высокие идеалы пропаганды поведенчески адаптируются, находя свое яркое выражение, с одной стороны, в бытовой агрессии, а с другой – в бытовом конформизме, озадачивающем смирении перед текущими обстоятельствами¹⁵.

Впервые в российской культуре так непосредственно и так близко сошлись две культуры – высокая и низкая и пришли в беспрецедентное взаимодействие. Вся риторика построения нового общества и нового человека вызрела в недрах интеллигентского сознания. Но действительно реальным новым человеком стал массовый человек – продукт процесса ускоренной модернизации. Интеллигенты мечтали стать рупором «народного человека» в том смысле, который придавался этому слову в XIX веке, а столкнулись с массовым человеком. Это и было столкновение утопии и реальности.

Идеология обосновывала образ нового человека сверху, но внизу сформировался свой вариант, сутью которого и стало заполнение разрывов между «невозможными», непосильными, зачастую фантастическими требованиями идеологии и личными стратегиями выживания. Экстраординарность ситуации, сложившейся после Октябрьской революции, Первой мировой и Гражданской войн, заключалась в том, что условия жизни больших масс людей были разрушены, а их опыт обесценился. Арену исторической жизни заполнили «голые» люди. Откуда они взялись?

Н. Козлова показывает, что изменилась демографическая структура населения. Существенно возросла доля молодежи, она стала главным действующим лицом. Такая социальная группа, как молодежь, во все времена выступает в качестве носителя упрощающих и разрушающих тенденций. «С этих людей не содран культурный слой, как многим казалось, они его не нарастили. Для них цветы культуры – роскошь, без которой можно жить. Переоценки же ценностей могут производиться людьми, уверенными, что

сами эти ценности существуют»¹⁶. Произошло упрощение социальных связей. Упростительство проявлялось в сокращении доли всего сложного, утонченного, в исключении оппонирующих начал: мир должен быть цельным и непротиворечивым.

Постоянно у разных исследователей советской цивилизации появляется понятие, образ или мифологема «пустоты». Новый советский человек видится современным исследователям «человеком без свойств», «пустым», чье сознание легко заполняется идеологическим содержанием. С точки зрения таких исследователей, быть «пустым» – плохо. На экзистенциальном и метафизическом уровнях – это главное качество тоталитарной культуры, это то, что она производит, к чему она в конечном итоге приводит, и это основное обвинение, предъявляемое Культурой с большой буквы советской действительности. Советскому человеку предъявляют обвинение в отсутствии у него качеств субъекта. Но так ощущали свою новизну наиболее пронизательные представители нового «человечества», например, А. Платонов. «Воздух, равнодушие, душа и пустота – главные качества Москвы. Тело девушки Москвы – пространство города Москвы. Со своей душевной пустотой, бесчувственностью и цинизмом Москва – идеальный представитель нового поколения. Оно счастливое, потому что у него „железная душа“ (из записной книжки Платонова)»¹⁷. Можно вспомнить и работы К. Малевича 1930-х годов, например, цикл о крестьянах, у которых вместо лица – простые овалы, написанные под копирку. Вряд ли Малевич и Платонов вносили в свое понимание «пустоты» сатирическое содержание.

Скорее всего, онтологическим основанием возникновения «пустого» человека становится бессубъектность – на это указывает и аналогия с восточными древними учениями, которые превозносили пустоту, считали ее фундаментальной субстанцией порождения всего и избежали деления мира на субъект и объект. Отказ от «Я» в буддизме, принцип недеяния опираются на позитивное понимание пустоты. Понятно, что мифологемы пустоты на Востоке и на Западе – принципиально разные, вспомним хотя бы об опыте апофатического богословия. Точно также буддистская пустота и пустота массового человека – различны. Тем не менее, у них есть, несомненно, общее – их архетипичность. Мир, где господствуют одни архетипы – мир первоначальный, в нем еще нет абсолютов, которые возникают только в результате усилий культуры и истории, усилий сначала коллективного субъекта, а затем – и персоналистского. Становление субъектности и рождение духовности как автономной сферы человеческого жизненного мира – необходимо связанные между собой процессы. Постлереволуционное общество сохранилось, выжило за счет спасительного упрощения, за счет отказа от субъектности.

Преимущество антропологической методологии в том, что для нее не бывает никакой окончательной пустоты, так же, как и абсолютной чистоты: всегда что-то есть, какая-то жизнь, которая пока хаотична, не оформлена, поэтому и воспринимается соответствующим культурным зрением как пустота. Молодые люди несли с собой в новую жизнь крестьянский габитус, свою социальность. Каков был этот ресурс, если трактовать его как исходный капитал? «Вероятно, феноменальная выносливость, крепость физическая, витальность, умение склоняться как лист травы и снова разгибаться, привычка к жизни вместе. Крестьянское существование неустой-

чиво. Деревня всегда живет на границе социального и природного. Она на грани выживания, соответственно выживание – главная деревенская ценность, которую крестьянин приносит с собой в город»¹⁸.

Первичный страх был связан с тем, что молодые люди пребывали в состоянии смертельной опасности и страха выпасть за пределы общества как такового. «И в прочитанных документах, и в литературе эпохи (Зощенко, Платонов) мотив страха стать нищим, просить подаяния, мотив жизни „на краю“ является навязчивым. Страх, что они „не нужны для жизни“. Страх быть „бывшим человеком“, страх превратиться в мусор, быть упраздненным за ненадобностью. Острое чувство непрочности социального бытия и общественной связи, „необязательности“ собственного существования для этой жизни сочетались со страстным молодым желанием жить»¹⁹.

Эта ситуация находится в сильной полемике с центральной фигурой русской литературы классического века – «лишним человеком». «Лишний человек» – продукт романтического мироощущения, открытие глубин индивидуализации, рождение уникальной самости, несводимой ни к какой социальности, предмет гордости духовно развитого человека, принадлежащего к элите общества. Он потому и лишний, что несоизмерим с общественным целым, он как бы всегда больше и значительнее. Его одиночество и несчастливость – плата за отличие, особость. Дворянин, который и был прототипом лишнего человека в литературе, на самом деле мог позволить себе эту роскошь – быть лишним, т. е. независимым как от народа, так и от суда своего собственного круга. Для него это не было проблемой физического выживания, вопрос «быть или не быть?» имел для него духовно-практический характер. Для крестьянина же быть – значит жить вместе с другими, поэтому состояние ненужности грозит ему настоящим небытием.

Человека произвольно переставляют из одной ячейки в другую, в зависимости от «линий партии», от мнения местной власти или соседей. Человеку же хочется определенности, и он начинает искать новой идентичности, которая позволила бы жить, не чувствуя себя виновным. Для этого он должен был уйти от себя «прошлого», «переменить топос и обрести новый габитус»²⁰.

Подобная ситуация порождала комплекс вины и у интеллигенции. Она тоже хотела жить «со всеми сообща», «задрать штаны, бежать за комсомолом». О комплексе тотальной вины пишет И. Смирнов как о важнейшей характеристике тоталитарной антропологии. Вина – это выражение онтологической нехватки, недостаточности, по А. Гелену – это родовое качество человека²¹.

Огромную массу людей просто перемалывало. Их превращали различными способами: меняли жизненный ритм, ориентацию в пространстве, приучали к новым типам взаимодействия и подчинения. Но главный предмет нашего интереса – люди, которые предавались самотворчеству и сами себя создавали. Наиболее активная и молодая часть сама стремилась к превращению. Тем более, что их подвергали соблазну. Заметим, что метафора «превращения» – одна из самых часто используемых в западном искусстве этого времени, например, «Превращение» Ф. Кафки.

Складывалось представление о возможности множества ролей у одного человека, традиционному обществу не свойственное. На вопрос, как

в обществе, находящемся в состоянии массовой утраты идентификаций, возникают новые социальные силы, структуры, элиты и институты, отвечает концепция культурных инсценировок, разрабатываемая в отечественной литературе Л. Г. Иониным. Первым и важнейшим этапом становления новых культурных форм является их инсценирование. Ю. М. Лотман показал на примере европеизации русских дворян в XVIII веке, как проходило превращение «старых» русских в «новых» через переодевание в европейскую одежду и обучение иностранным языкам. Люди ведут себя как актеры на сцене и живут не своей жизнью. Но одновременно продолжаетеся и их собственная повседневная жизнь. «Процесс идентификации индивидов в новой культурной форме... не начинается формированием социального интереса, а им завершается», «для индивидов, которые стремятся как можно быстрее найти выход из их нынешнего неопределенного и неустойчивого положения, обретение внешних признаков идентификации является сигналом того, что прошлое преодолено. Но это скорее желаемое состояние, чем реализованное на самом деле»²².

Этот процесс превращения на антропологическом языке может быть переводом ключевого положения соцреализма – «жизни в ее революционном развитии». Жизнь каждого человека в его конкретном существовании, как он видел ее успешной, была преодолением своего наличного бытия, заданного габитусом прошлой жизни, и рывком в другую жизнь, где будет новая идентичность, т. е. к себе другому. Важнейшим способом осуществления этого прыжка – из «царства необходимости в царство свободы» – была «культурность». «Культурность», «культурный» – ключевые слова эпохи.

Быть «культурным» потому так важно в тоталитарных обществах, что через культуру вернее и надежнее – а часто это и единственный способ – проникнуть в социально благополучные места, так как она использует средства имитации, мимикрии, подражания, а не экономические или политические способы изменения своего положения. Культурные факторы в моностилистической культуре практически всегда и везде оказывались более сильными и более эффективными, чем соображения хозяйственной целесообразности²³. «Черный» юмор этой ситуации виден в знаменитой фразе Геббельса о том, что при слове «культура» он хватается за пистолет. Это указывает на то, что больше всего хотят скрыть, а именно – на роль культурных механизмов власти. Неподконтрольная природа человека должна быть замещена сознательно конструируемой культурой.

Превратиться с целью повышения своего социального статуса в результате новой инициации – это и значило раствориться среди подобных себе. Н. Н. Козлова приводит отрывок из дневника 1932 года: «Неужели я буду отличаться от других? От этого вопроса у меня волосы становятся дыбом и тело передергивается мелкой дрожью». Социальная мимикрия странным образом обладает некими данными, совпадающими с мимикрией в биологическом мире. Р. Кайуа указывает, что «мимикрия как защитная реакция организма оказывается одновременно достаточной и недостаточной защитой: достаточной, чтобы вид не исчез, и недостаточной, чтобы изменения продолжались»²⁴. Далее он обращает внимание на то, что цель – приспособление к среде, маскировка – приводит к нарушению восприятия пространства. Ощущение своей личности как ощущение обособленности организма от окружающей среды и привязанности сознания к определенной точке пространства в таких условиях серьезно подрывается, происхо-

дит процесс обезличивания через слияние с пространством. «Магическая сила ночи и тьмы, страх темноты, несомненно, коренится в том, что под угрозой оказывается противопоставленность организма и среды»²⁵. Этим объясняется тотальная световая энергия, буквально заливающая живописные полотна и киноэкран советской эпохи.

Коммунальное сосуществование многократно усиливает механизмы мимикрии. Наступает своего рода регрессия: жизнь отступает назад на один шаг, что выражается в росте инфантилизации, страна «впадает в детство». Тоталитаризм, хорошо знающий цену всему неготовому, пластичному, имеет особый интерес к тому, чтобы, как пишет С. Аверинцев, «преувеличивать эти аспекты сущего», окружая их ореолом амбивалентного смеха и воспитывая в человеке ощущение себя ребенком, онтологически бесстрашным и простодушным. Люди должны быть незавершенными, чтобы их можно было перековывать.

Казалось бы, карнавальная концепция гротескного тела (М. М. Бахтин) перекликается и с этой интенцией тоталитаризма, и коммунальным образом жизни, который формировал коллективные тела. А. Эткинд находит у Бахтина воскрешение русского дионисизма, который есть стремление к слипанию всего и вся в беспринципном вареве, растворение в толпе²⁶. Иначе оценивает роль бахтинской концепции карнавала М. Рыклин. Он настаивает на травматической и одновременно терапевтической природе «Творчества Франсуа Рабле», звучащего непрерывным гимном коллективистскому началу и стиранию любых проявлений индивидуации. Являясь шоковой реакцией на террор и попыткой протеста против него, труд Бахтина, согласно Рыклину, обретает свою сверхзадачу в желании замкнуть народ рамками самодостаточной ликующей речи, которая отрицает принцип реальности и тем самым – террор. «Освобожденный от неудобной, искаленной материальности своего бытия, народ оказывается идентичен риторическому канону воображаемой нетленной народности»²⁷. Думается, что позиция Бахтина действительно амбивалентна. Коммунальное житейское совмещало в себе темные стороны «вороньих слободок» Ильфа, Петрова и Зощенко с рациональными правилами организации новых форм общежития. В советском искусстве дионисийство из «темного» превращается в «светлое», ясное, чистое, создаются художественные образы, основанные на динамике, энтузиазме, оптимизме, действии. Толпа в соцреалистическом искусстве трансформируется в стройные ряды демонстраций, радостные трибуны на стадионах, хоры и танцевальные ансамбли.

Если традиционная культура репродуктивна, а в культуре модерна господствует культ творческой новизны, то в советской культуре распространено искусство приспособления к меняющимся требованиям власти, т. е. к постоянной новизне. Тот, кто не овладевал новым языком как символическим капиталом, не поднимался с нижних ступенек социальной иерархии. Любая культура практична настолько, насколько она формирует самообраз достойного человека. Новые люди – советские постольку, поскольку их самообраз не выходит за пределы советскости. Их мир – мир советской культуры, а социалистический реализм – именно то искусство, смотрящее в зеркало которого новый человек обретал желанную идентичность.

¹ Козлова Н. Н. Горизонты повседневности советской эпохи (голоса из хора). М., 1996. С. 15–16.

² См.: Трубина Е. Г. Социальная антропология. Екатеринбург, 2003. С. 139.

³ Ионин Л. Г. Социология культуры: путь в новое тысячелетие. М., 2000. С. 230.

- ⁴ Берг М. Литературократия. Проблема присвоения и перераспределения власти в литературе. М., 2000. С. 33.
- ⁵ См.: Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии, М., 1988. С. 152–201.
- ⁶ См.: Смирнов И. Человек человеку – философ. СПб., 1999.
- ⁷ Клакхон К. К. Зеркало для человека. Введение в антропологию. СПб., 1998. С. 303.
- ⁸ Козлова Н. Н. Социалистический реализм как феномен массовой культуры // Знакомый незнакомец: соцреализм как историко-культурная проблема. М., 1995. С. 208.
- ⁹ См.: Богданов К. Повседневность и мифология. СПб., 2001. С. 380.
- ¹⁰ Там же. С. 382.
- ¹¹ Там же. С. 385.
- ¹² Там же. С. 421.
- ¹³ Жижек С. Возвышенный объект идеологии. «Художественный журнал». М., 1999. С. 43.
- ¹⁴ См.: Кларк К. Советский роман: история как ритуал. Екатеринбург, 2002.
- ¹⁵ См.: Богданов К. Повседневность и мифология. С. 423.
- ¹⁶ Козлова Н. Н. Горизонты повседневности советской эпохи (голоса из хора). С. 70.
- ¹⁷ Друбек-Майер Н. Россия – «пустота в кишках». «Счастливая Москва» А. Платонова как аллегория // Новое литературное обозрение. 1994. № 9. С. 288.
- ¹⁸ Козлова Н. Н. Горизонты повседневности советской эпохи (голоса из хора). С. 106.
- ¹⁹ Там же. С. 120–127.
- ²⁰ Там же. С. 128.
- ²¹ См.: Смирнов И. Человек человеку – философ. СПб., 1999. С. 42.
- ²² Ионин Л. Г. Социология культуры. С. 242.
- ²³ Там же.
- ²⁴ Кайуа Р. Мимикрия и легендарная психастения // Новое литературное обозрение. 1995. № 13. С. 112.
- ²⁵ Там же. С. 114.
- ²⁶ См.: Эткинд А. Эрос невозможного: история психоанализа в России. СПб., 1993. С. 410.
- ²⁷ Рыклин М. Террорологии. Москва; Тарту, 1992. С. 17–18.



И. Я. Мурзина

РЕГИОНАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКО- КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Переходный характер современной российской культуры настоятельно требует осмысления проблемы пути России, вновь, как и век назад, делая актуальным обсуждение вопросов самого существования страны, векторов ее развития, взаимоотношений территорий, этносов, социальных групп. Сложность описания современной социокультурной ситуации состоит в том, что создание моделей функционирования национальной культуры вступает в противоречие с практикой конкретного бытия, обусловленной наличием сложных связей между отдельными социальными или этническими группами, их притяжением-отталкиванием, общностью и различием исторических судеб, разнонаправленностью ценностных ориентаций.